

Sloboda ako základ obhajoby proti argumentom zo zla

Mária Spišiaková

Abstrakt: Cieľom tohto článku je predstaviť fenomén ľudskej slobody ako dôležitú súčasť riešenia tzv. problému zla v rámci filozofickej teológie, kde sa hľadá odpoveď na to, či a ako je zosúladiateľná existencia Boha s existenciou zla vo svete. Okrem klasického prístupu v diele sv. Augustína budú predstavené riešenia súčasných autorov A. Plantingu (*free will defense*) a J. Hicka (*soul making theodicy*). Na základe ich analýzy a vyhodnotenia bude navrhnutý taký koncept slobody, ktorý najlepšie zodpovedá požiadavkám obhajoby na základe slobodnej vôle. Uvažovaná sloboda musí byť hodnotou a dobrom sama osebe, musí to byť sloboda voľby medzi dobrom a zlom a musí umožňovať postupný vývoj slobodnej bytosti smerom k väčšej zodpovednosti a nadviazaniu vzťahu lásky a dôvery nielen s ľuďmi, aj s Bohom.

Kľúčové slová: teodícea, slobodná vôľa, sloboda, zlo, Boh

Publikované v GAVENDOVIÁ, Oľga a kol.: *Variácie na tému sloboda. Filozofické reflexie.*

Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 2012, ISBN 978-80-223-3072-5, s. 57 – 84.

Fenomén ľudskej slobody hrá dôležitú úlohu aj v rámci filozofickej teológie, ktorá sa zaoberá racionálnym zdôvodňovaním a vysvetľovaním viery v Boha a vzťahov Boha k svetu a človeku. Osobitný význam má pojem slobody pri riešení tzv. problému zla. Problém zla tvorí súčasť najsilnejších argumentov proti jestvovaniu Boha, ich zástancovia vyhlasujú, že popri evidentnej existencii zla vo svete nie je udržateľné zastávať presvedčenie, že existuje Boh zodpovedný za tento svet, ktorý je súčasne vševediaci, všemohúci a nekonečne dobrý. Najradikálnejšie z týchto argumentov dokonca tvrdia, že medzi existenciou Boha a existenciou zla je priame logické protirečenie a na jeho odstránenie by bolo potrebné modifikovať niektorú z Božích vlastností tak, že by viac nešlo o Boha teizmu.

Filozofi či teológovia opačného názoru v snahe obhájiť konzistentnosť teistického systému zasa hľadajú spôsoby, ako adekvátne odpovedať na takto sformulovaný problém. Ukazuje sa, že na prvý pohľad zjavné protirečenie medzi tvrdeniami „Boh jestvuje“ a „existuje zlo“ je možné oslabiť alebo úplne odstrániť, ak existuje dostatočný dôvod, pre ktorý Boh stvoril svet taký, aký je – teda svet, ktorý obsahuje morálne i fyzické zlo – a rozhodol sa nezasahovať do jeho vývoja.

Za takýto dostatočný dôvod považujú mnohí autori ľudskú slobodu. Totiž iba sloboda umožňuje stvorenej bytosti robiť rozhodnutia, za ktoré je morálne zodpovedná, a zvoliť si aj celkové morálne nasmerovanie svojho konania i života. Navyše iba slobodný človek je schopný milovať, a to nielen druhého človeka, ale aj Boha. Preto je v Božích očiach sloboda takou vysokou hodnotou, kvôli ktorej riskoval aj to, že sa slobodní ľudia budú rozhodovať nielen pre dobro, ale aj pre zlo. Kvôli nej sa Boh vzdal časti svojej všemohúcnosti, lebo keby zasahoval do ľudského rozhodovania, alebo do jeho následkov, nebol by už človek slobodný a jeho vynútené „dobré rozhodnutia“ by už nemali takú hodnotu, lebo by za ne neniesol zodpovednosť.

Cieľom tejto štúdie je predstaviť konkrétne typy obhajoby proti argumentom zo zla, ktoré sú založené na vysokej hodnote ľudskej slobody (pôjde o klasické riešenie problému zla vychádzajúce z učenia sv. Augustína a dve súčasné riešenia A. Plantingu a J. Hicka), a po ich podrobnejšej analýze poukázať na úskalia spojené s chápaním slobody v takomto kontexte. V závere budú zhrnuté podmienky, ktoré musí spĺňať koncept slobody, aby bola obhajoba či teodícea na základe slobodnej vôle dostatočne presvedčivá.

1. Augustínovo chápanie ľudskej slobody ako príčiny zla

Ako prvý poukázal na vysokú hodnotu slobody, ale aj na jej negatívne dôsledky sv. Augustín (354 – 430). Hoci mnohé prvky jeho náuky o zle neboli jeho originálnym prínosom – tvorili súčasť dovtedajšej kresťanskej tradície – jeho význam spočíva v ich zjednotení a vytvorení ucelenej náuky. Keďže základné prvky jeho argumentácie sa v rôznych obmenách používajú v rámci teodícey dodnes, je vhodné ich tu pripomenúť.

Zlo nemá podľa Augustína vlastnú podstatu, nie je ontologickou realitou, je len priváciou (nedostatkom) povinného dobra, a ako také nemôže byť stvorené Bohom.¹ Pôvod zla vo svete preto Augustín vidí v nesprávne použitej slobode človeka. V diele *De libero arbitrio* píše:

„...niektorí ľudia, ak vo svojom najlepšom úsudku vidia, že existuje lepšie stvorenie, ktoré – hoci nemá slobodnú vôľu – nikdy nezhrušilo, lebo je stále upreté na Boha, keď vidia ľudské hriechy, nehovoria, že ľudia majú prestať hrešiť, ale pociťujú bolesť, že

¹ „Prišiel som na to, že veci, ktoré sú porušiteľné, sú dobré. Ale neboli by porušiteľné, keby boli najvyšším dobrom. Keby neboli dobré, nemohli by byť porušiteľné [...] so stratou svojho dobra, strácajú aj svoje bytie. Kým teda jestvujú, sú dobré, lebo čokoľvek jestvuje, je dobré. A tak dochádzam k záveru, že zlo, ktorého pôvod som toľko hľadal, nie je substanciou, lebo keby bolo substanciou, muselo by byť dobrom [...] A hoci si nestvoril všetky veci rovnaké, predsa sú dobré, lebo aj osebe sú dobré. Všetky veci súhrnne sú tiež dobré, lebo ty, Bože, stvoril si všetky veci veľmi dobre.“ SV. AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997, kn. VII, kap. 12, s. 186

boli stvorení: „Mohol nás stvoriť takých, aby sme chceli stále užívať len jeho nezmeniteľnú pravdu, a nikdy nehrešiť.“²

Augustín tu naznačuje otázku, ktorá sa bude v dejinách stále znova vynárať, či je lepšie, aby bol človek slobodný, hoci pri tom môže hrešiť, alebo radšej neslobodný a konajúci len dobro. Objavuje sa tu aj výčitka voči Bohu, či ľudia predsa len nemohol stvoriť zároveň slobodných, no chcúcich vždy len dobro. Augustín na to odpovedá, že svet s morálne slobodnými bytosťami je dokonalejší než svet bez nich, i keby taký svet vôbec neobsahoval zlo. Totiž tak, „ako je lepší zblúdilý kôň než nezblúdilý kameň, pretože kameň nemá vlastný pohyb a zmyslové vnímanie, tak tiež viac vyniká stvorenie, ktoré hreší zo svojej slobodnej vôle, než to, ktoré nehreší, pretože nemá slobodnú vôľu.“³ Vysoká hodnota slobody spočíva v jej nezastupiteľnom mieste vo vesmíre, v ktorom je súčasťou stvorených duší: „...k dokonalosti vesmíru nie sú nutné samotné hriechy alebo úbohosť, ale duše – nakoľko sú to duše. Ony hrešia, ak chcú...“⁴ Existencia zla je teda podľa Augustína náhodná (kontingentná), zatiaľ čo existencia slobodných bytostí je pre dokonalosť vesmíru nutná.⁵

V jeho diele *Boží štát* nachádzame jasne formulovanú obhajobu Boha, pre ktorého sú slobodné bytosti také dôležité, že kvôli nim riskuje aj zlo:

„Keď teda Boh videl, že človek zhreší, prečo nezabránil, aby zlý duch pokúšal človeka? Vedel dobre, že človek v tom pokušení padne, ale predvídal aj to, že v ľudskom pokolení, spevnenom Božou pomocou, bude ten istý diabol ešte s väčšou slávou premožený množstvom svätých [...] Nik predsa nepochybuje, že bolo v Božej moci nedopustiť ľudský pád, ani anjelský. Napriek tomu im nechcel Boh vziať slobodné rozhodovanie, aby tak ukázal biedu ich pýchy a vysokú hodnotu svojej milosti.“⁶

V Augustínovom poňatí je teda zlo súčasťou Božieho plánu v tom zmysle, že Boh nielen riskoval, že človek zhreší, ale to aj predvídal, a preto pripravil prostriedok, ako toto zlo bude možné odčiniť. Boh však zlo k svojmu plánu nepotreboval, ani nie je jeho nutnou súčasťou.⁷

Augustínovu argumentáciu prehlbuje Charles Journet, keď tvrdí, že

² AURELIUS, Augustinus: O svobodném rozhodování. In: *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*. Preklad R. Hošek. Praha : Vyšehrad, 2000, kn. II, s. 206.

³ AURELIUS, Augustinus: O svobodném rozhodování, s. 207.

⁴ AURELIUS, Augustinus: O svobodném rozhodování, s. 215.

⁵ Augustín tu vychádza z platónskeho a novoplatónskeho princípu plnosti, podľa ktorého si dokonalosť vesmíru vyžaduje, aby obsahoval čo najväčšiu rozmanitosť stvorení, aby tak odzrkadľoval v rôznych stupňoch rôzne Božie vlastnosti (a teda aj slobodu).

⁶ SV. AUGUSTÍN: *Boží štát*. II. zväzok. Trnava : SSV a Bratislava : Lúč, 2005, XIV, 27, s. 40

⁷ V línii sv. Augustína potom uvažovali ďalší myslitelia, systematicky jeho náuku rozvinul Tomáš Akvinský. Jeho vysvetlenie prisudzujúce zodpovednosť za vznik zla vo svete čisto ľudskému slobodnému rozhodnutiu a zbavujúce tak Boha akejkol'vek viny prevzala do svojho učenia i Katolícka cirkev a rozvíjali ho kresťanskí teológovia i filozofi.

„...hoci Boh môže nestvoriť slobodné bytosti, ak ich stvorí, budú môcť pochybiť. Požadovať od neho, aby urobil stvorenú vôľu, ktorá nemôže chybiť, znamená požadovať, aby urobil stvorenú vôľu, ktorá je sama pravidlom svojho správania, nad ktorou nič nestojí, podľa čoho by sa mohla riadiť, skrátka vôľu, ktorá je aj stvorená, aj nestvorená“.⁸

Journet zdôrazňuje, že „môcť pochybiť“ ešte neznamená hrešiť, zároveň však je podľa neho takáto možnosť (rovnako ako možnosť konať dobro) nutným predpokladom slobody.⁹ Človek sa slobodne mohol rozhodnúť naplno sa prikloniť k Bohu, a teda k dobru. Práve akt slobodnej voľby nehrešiť a rozhodnúť sa pre Boha, akt slobodnej lásky je „pre Boha natoľko cenný, že v jeho očiach ospravedľňuje celé dielo stvorenia, zvlášť stvorenia slobodných bytostí“¹⁰.

Augustínovský typ teodícey teda možno zhrnúť nasledovne:

1. Boh je dokonale dobrý – koná len morálne dobré skutky, ním stvorené veci sú dobré.
2. Zlo nemá vlastnú podstatu, je len nedostatkom povinného dobra.
3. Boh stvoril človeka slobodného, aby sa mohol rozhodnúť pre Boha.
4. Sloboda rozhodnúť sa pre Boha obsahuje aj možnosť rozhodnúť sa proti Bohu.
5. Hoci sloboda obsahuje takúto možnosť je sama osebe dobrom.
6. Boh je teda zodpovedný za existenciu slobody, nenesie však morálnu zodpovednosť za nemorálne konanie človeka – za existenciu morálneho zla.

Hoci má táto teodícea viac statický charakter – teda neuvažuje priamo z možnosťou vývoja ľudských bytostí, predsa je táto možnosť v nej implicitne obsiahnutá. Pokiaľ ide o stav prvých ľudí pred hriechom, treba ich považovať za „duchovne nezrelých“, hoci nevinných. Ak by totiž boli už pred prvým hriechom „duchovne zrelí“ t. j. morálne dokonalí (v zmysle, že vedome sa stránia zla a odmietajú ho), bolo by ťažké zdôvodniť ich prvé zlé rozhodnutie – neuposlúchnuť Boha, navyše ak žili v jeho láskyplnej prítomnosti. Práve duchovná nezrelosť umožnila tento ľudský „pád“. A hoci bol a je človek vo svojom rozhodovaní slobodný, predsa je jeho prirodzenosť niečím „podmienená“, a to túžbou po šťastí. Človek sa neustále musí rozhodovať, ako túto svoju túžbu uspokojí. Bohom dané svedomie mu pritom umožňuje spoznať, čo je v tomto ohľade správne, no nijako ho nenúti zvoliť si ten správny cieľ svojej realizácie.¹¹

V súvislosti so stvorením slobodných bytostí, o ktorých Boh minimálne predvídal, že spáchajú aj morálne zlé činy, na základe uvedenej syntézy vyvstávajú viaceré otázky. Prvá

⁸ JOURNET, Charles: *Zlo*. Praha : Krystal OP, 1998, s. 126.

⁹ Pre Boha je podľa Journeta rovnako nemožné stvoriť nehrešiaceho tvora obdareného slobodnou vôľou, ako urobiť guľatý štvorec (ak berieme do úvahy iba prirodzený poriadok prírody).

¹⁰ JOURNET, Charles: *Zlo*. Praha : Krystal OP, 1998, s. 127.

¹¹ Porov. GEIVETT, R. Douglas: *Evil and the Evidence for God : The Challenge of John Hick's Theodicy*. Philadelphia : Temple University Press, 1993, s. 202 – 203.

otázka spočíva v tom, či Boh skutočne nemohol stvoriť slobodné bytosti, ktoré by konali vždy len dobro. Teda či je nutným predpokladom ľudskej slobody možnosť voliť si medzi dobrom a zlom. Ďalšia sa týka hodnoty slobody. Ide o to, či sloboda osebe má takú vysokú hodnotu, že sa Bohu oplatí stvoriť slobodné bytosti, ak by aj väčšina z nich konala väčšinou len zlé skutky, t. j. ak by existovalo v dôsledku slobody viac morálneho zla ako dobra, alebo ak by sa viac ľudí rozhodlo proti Bohu ako za neho. A posledná súvisí s morálnou zodpovednosťou Boha za zlo, či predsa len Boh nie je zodpovedný za morálne zlo, ak nezabráni zlu, ktoré páchajú ním stvorené slobodné bytosti, hoci môže. Nájst' odpovede na tieto otázky sa pokúsili aj dvaja súčasní predstavitelia kresťanskej analytickej filozofie náboženstva Alvin Plantinga¹² a John Hick¹³.

2. Plantingova obhajoba na základe slobodnej vôle

Alvin Plantinga postavil svoju obhajobu teizmu na tom, že svet s morálne významne slobodnými osobami je lepší, ako svet bez nich, no zároveň podľa neho nie je možné stvoriť takýto svet tak, aby v ňom bolo len morálne dobro a nie zlo. Jeho cieľom je vyvrátiť argumenty A. Flewa¹⁴ a J. Mackieho¹⁵, ktorí tvrdia, že Boh mohol stvoriť slobodné bytosti, ktoré by konali vždy, čo je správne, a tak ukázať, že existencia Boha a zla si neprotirečia. Podľa Plantingu existuje objektívny dôvod, prečo Boh nemohol aktualizovať svety obsahujúce iba morálne dobro a nie morálne zlo, a preto nie je za zlo vo svete zodpovedný.¹⁶

¹² Súčasný (nar. 1932) americký predstaviteľ filozofie náboženstva a reliabilistickej epistemológie. Prednášal na Wayne State University (1958–1963), Calvin University (1963–1982) a University of Notre Dame (1982–2002). Jeho hlavné diela sú *Faith and Philosophy* (1964), *The Ontological Argument* (1965), *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), *God, Freedom and Evil* (1974), *Does God Have a Nature?* (1980), *Faith and Rationality* (1983), *The Twin Pillars of Christian Scholarship* (1990), *Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and the Proper Function* (1993), *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* (1998), *Warranted Christian Belief* (2000) and *Essays in the Metaphysics of Modality* (2003) *Knowledge of God* (2008 s M. Tooleyom) a *Science and Religion* (2010, s D. Dennetom).

¹³ Pastor presbyteriánskej cirkvi (nar. 1922), pôsobil ako profesor kresťanskej filozofie na Cornell University, University of Birmingham a Claremont Graduate University. Jeho najvýznamnejšie diela sú *Faith and Knowledge* (1957); *Philosophy of Religion* (1963); *Evil and the God of Love* (1966); *Arguments for the Existence of God* (1970); *God and the Universe of Faiths* (1973); *Death and Eternal Life* (1976); *God Has Many Names* (1980); *An Interpretation of Religion* (1989); *The Metaphor of God Incarnate* (1993); *The Rainbow of Faiths* (1995); *John Hick: An Autobiography* (2003). V súčasnosti je Hick viceprezidentom British Society pre filozofiu náboženstva a viceprezidentom Svetového kongresu vierovyznaní.

¹⁴ FLEW, A.: Divine Omnipotence and Human Freedom. In Antony Flew (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*. New York, Macmillan, 1964.

¹⁵ MACKIE, J. L.: Evil and Omnipotence. In: *Mind*, New Series, Oxford University Press, vol. 64, no. 254, 2002, s. 200 – 212.

¹⁶ Je dôležité uviesť, ako chápe Plantinga možný svet a aktuálny svet. Keďže všetky stavy vecí patria k obsahu aktuálneho sveta, možné svety sú entity, ktoré aktuálne existujú. Avšak nie všetky možné svety sú aktualizované, lebo „nastáva“ (*obtain*) – je aktualizovaný – iba jeden svet. Pritom možný svet nie je akýkoľvek stav vecí, ale len maximálne obsažný stav vecí. Plantinga teda zastáva tzv. platónske vysvetlenie abstraktných entít, podľa ktorého sú všetky vlastnosti (a tiež stavy vecí) nutnými entitami, čiže existujú nutne, hoci nie všetky sú

Niektoré možné svety – a medzi ne patria aj svety, v ktorých slobodné bytosti konajú vždy len dobro – sú totiž bez spolupráce s týmito bytosťami neaktualizovateľné. Nikto, ani Boh, nemôže žiadnym spôsobom zaistiť, aby slobodná bytosť konala vždy len dobre, lebo potom by už nebola slobodná.

Plantinga vo svojich úvahách vychádza z tzv. nekompatibilistického chápania slobody,¹⁷ lebo len to podľa neho umožňuje zbaviť Boha zodpovednosti za morálne zlo vo svete. Podľa tejto predstavy je slobodné konanie nekompatibilné s totálnou príčinnou determináciou predošlými udalosťami; má však nutné – i keď nie dostatočné – podmienky v predošlej príčinnej histórii vesmíru, ale za tých istých kauzálnych podmienok si slobodný konateľ môže zakaždým zvoliť alternatívny smer konania oproti inému razu. Slobodné konanie teda nie je to isté ako náhodná udalosť, ale je skôr uplatnením schopnosti rozhodujúcej sa osoby zmeniť smer chodu udalostí. Preto je zlyhanie kauzálnej determinácie síce nutnou, ale nie postačujúcou podmienkou takto chápanej ľudskej slobody.

Na rozdiel od sv. Augustína vidí Plantinga hodnotu slobody nie v slobode ako takej, ale v slobodne vykonaných dobrých skutkoch. Tvrdí: „Svet obsahujúci stvorenia, ktoré sú významne slobodné (a slobodne vykonajú viac dobrých než zlých činov), je hodnotnejší, alebo rovnako hodnotný, ako svet neobsahujúci vôbec slobodné bytosti.“¹⁸ Morálne významné dobré činy totiž podľa neho pridávajú svetu novú hodnotu, svet s nimi je hodnotnejší, ako svety bez osôb schopných takýchto činov. Je zrejmé, že takto zdôvodnenú hodnotu slobody bude ťažšie obhájiť než Augustínovo chápanie.

Plantinga hovorí o tzv. morálne významnej slobode. Tá sa netýka ľubovoľného konania, ale len takého, ktorého dôsledkom je morálne významný čin. Podľa neho je „osoba významne slobodná za daných okolností, ak je slobodná vzhľadom na čin, ktorý je pre ňu morálne významný.“¹⁹ A ďalej spresňuje, že určitý „čin je pre danú osobu morálne významný v danom čase, ak by pre ňu bolo zlé vykonať tento čin, ale dobré nevykonať ho a naopak“²⁰. Teda mimoriadne cenná nie je jednoduchá sloboda voľby medzi viacerými alternatívami, ale

exemplifikované (*instantiation*) (v prípade stavov vecí aktualizované). Možný svet, ktorý aktuálne nastáva, je „naš svet“. Tento svet však nie je totožný s fyzickým vesmírom, lebo v Plantingovom ponímaní ide o abstraktnú, nie konkrétnu entitu. Preto Plantinga tvrdí, že v striktnom slova zmysle Boh stvoril „nebo a zem“, ale nestvoril „stavy vecí“, ani aktuálny svet – tento svet len aktualizoval. Porov. LOUX, M. J.: *The Possible and the Actual*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1979, s. 258.

¹⁷ Podľa kompatibilistických teórií je, naopak, slobodné konanie zlučiteľné s kauzálnou determináciou. Možno napríklad tvrdiť, že slobodné konanie je iba také, ktoré sa deje v súlade s konateľovými (kauzálne podmienenými) presvedčeniami a želaniami, no bez nátlaku a obmedzenia zvonka. V takto chápanom vesmíre môže Boh určovať smer života každého konateľa, podmieňujúc jeho slobodné rozhodnutia cez jeho túžby, potreby, či povahu. Boh je potom zodpovedný za existenciu morálneho zla.

¹⁸ PLANTINGA, A.: *God, Freedom and Evil*, s. 30.

¹⁹ PLANTINGA, A.: *Nature of Necessity*. Oxford : Oxford University Press, 1974, s. 166.

²⁰ *Tamtiež*.

len tá jej časť, ktorá sa týka slobodného rozhodnutia ohľadne vykonania alebo nevykonania činov, ktoré majú pre danú osobu morálnu hodnotu.

Hoci existuje veľa možných svetov²¹, ktoré sú lepšie ako ten náš (vykazujú lepší pomer dobra a zla), Plantingovi ide o to, či Boh môže aktualizovať ktorýkoľvek z týchto svetov. Uvažuje nasledovne:

„Uvažujme stav *U* vesmíru do času, v ktorom osoba *P* určitý čin vykoná, alebo sa preň rozhodne. Ak je osoba *P* slobodná vzhľadom na tento čin, potom je kauzálne alebo prirodzene možné, že *U* nastane a *P* daný čin vykoná, ale aj to, že *U* nastane a *P* daný čin nevykoná.“²²

Teda podmienky (stav vecí *U*), ktoré predchádzajú slobodné rozhodnutie, toto rozhodnutie nijako kauzálne nedeterminujú, jeho príčinou je iba vôľa rozhodujúcej sa osoby.²³ Takáto sloboda je podľa Plantingu pre ľudí možná a je predpokladom ich morálnej zodpovednosti. Túto tzv. autorskú slobodu, keď je osoba dostatočnou príčinou svojich činov – a nič iné v prítomnosti ani minulosti – možno vyjadriť pomocou tzv. kontrafaktuálneho tvrdenia (podmienkového tvrdenia týkajúceho sa budúceho slobodného rozhodnutia), napríklad: ak Pavol dostane istú ponuku, potom ju môže slobodne prijať, alebo slobodne neprijať. Existuje teda možný svet, v ktorom Pavol dostane túto ponuku a prijme ju, a tiež možný svet, v ktorom ju rovnako dostane, ale ju neprijme. Ak by pri aktualizácii niektorého z týchto svetov chcel Boh zasiahnuť s cieľom dosiahnuť konkrétne Pavlove rozhodnutie (napr. prijatie ponuky), už by nešlo o autorský slobodný rozhodnutie zo strany Pavla, nech by to Boh zariadil akokoľvek. Autorská sloboda zahŕňa slobodu voľby (ako vnútorný predpoklad) a tiež možnosť zvoliť a konať inak (ako vonkajší predpoklad).²⁴

V ďalšom Plantinga načrtáva možnú situáciu týkajúcu sa uskutočnenia istého stavu vecí, ktorého súčasťou je aj slobodne vykonaný čin *A*:

„Nech *W*' je hocijaký z týchto svetov: vo *W*' je osoba *P* významne slobodná, teda vo *W*' existujú nejaké činy, ktoré sú pre ňu morálne významné a vzhľadom na ktoré je slobodná. Avšak minimálne jeden z týchto činov – nazvime ho *A* – má nasledovnú špecifickú vlastnosť [je to tzv. svetovo indexovaná vlastnosť, lebo ju má len vtedy, ak sa konkrétny svet, na ktorý je viazaná, aktualizuje]. Existuje maximálny segment sveta

²¹ Za možný svet Plantinga považuje „akýkoľvek možný stav vecí, ktorý je kompletný“, pričom „*A* je kompletný stav vecí vtedy a len vtedy, ak pre každý stav vecí *B*, *A* buď zahŕňa *B* alebo *A* vylučuje *B*“. PLANTINGA, A.: *God, Freedom and Evil*, s. 36. Každému možnému svetu zodpovedá súbor tvrdení nazvaný *kniha o W* (svete). Ide o maximálny súbor tvrdení, ktorý je taký rozsiahly, že pridanie ďalšej propozície by znamenalo, že by sa stal nekonzistentným.

²² PLANTINGA, A.: *Nature of Necessity*, s. 169.

²³ Porov. PLANTINGA, A.: *God, Freedom and Evil*, s. 30. Ide o metafyzickú (axiologickú) podmienku Plantingovho argumentu.

²⁴ Porov. SOBEL, J. Howard: *Logic and Theism : Arguments For and Against Beliefs in God*. New York : Cambridge University Press, 2004, s. 450.

S', ktorý je obsiahnutý vo *W* a je taký, že 1) *S'* zahŕňa to, že osoba je slobodná vzhľadom na *A*, ale nezahŕňa vykonanie *A*, ani nevykonanie *A*; 2) *S'* sa inak najviac ako je to možné podobá *W'*; 3) ak by *S'* bolo aktualizované, osoba *P* by vzhľadom na *A* konala zle [osoba koná zle vzhľadom na nejaký čin, ak ho či už nesprávne vykoná alebo nevykoná].²⁵

Plantinga tu opisuje možný svet s morálne významnou osobou, ktorá vzhľadom na istý špecifický čin bude konať morálne nesprávne, v prípade, že sa aktualizajú určitý segment sveta (stav vecí). Zdôrazňuje, že takýto špecifický čin, vzhľadom na ktorý by daná osoba konala zle, ak by bol aktualizovaný istý stav vecí, existuje *ex hypothesi*. A keďže pre každú osobu v každom možnom svete môže takýto čin existovať, Boh nemôže nijako zaistiť, aby akákoľvek slobodná osoba konala vždy morálne správne. Ak by totiž pomocou nejakých okolností, aktualizovaním nejakého stavu vecí zaistil toto správne rozhodnutie, nešlo by už o slobodné rozhodnutie. Keďže *W* je hocijaký zo svetov, v ktorých je osoba *P* významne slobodná, Boh nemôže aktualizovať žiadny taký svet, v ktorom je osoba významne slobodná a zároveň koná vždy len dobre.

Takúto vlastnosť možno podľa Plantingu hypoteticky pripísať každej osobe a nazýva sa „transsvetovou skazenosťou“ (*transworld depravity*). Jej definícia znie:

„Osoba *P* trpí transsvetovou skazenosťou vtedy a len vtedy, ak platí: pre každý taký svet *W*, že *P* je významne slobodná vo *W* a robí len to, čo je správne vo *W*, existuje čin *A* a maximálny segment sveta *S'* taký, že 1) *S'* zahŕňa, že *A* je morálne významné pre *P*; 2) *S'* zahŕňa, že *P* je slobodná vzhľadom na *A*; 3) *S'* je zahrnuté vo *W* a nezahŕňa ani vykonanie *A*, ani zdržanie sa vykonania *A* a 4) ak by *S'* bolo aktualizované, *P* by konala zle vzhľadom na *A*“.²⁶

Je dôležité zdôrazniť, že transsvetová skazenosť nie je reálnou vlastnosťou konkrétnych osôb, ide o možnú vlastnosť, ktorú však tieto osoby majú vo všetkých možných svetoch, teda ide o esenciálnu vlastnosť:²⁷ „Boh nemôže stvoriť žiadny taký svet *W*, v ktorom by esencia tejto osoby obsahovala vlastnosti *byť významne slobodná a vždy robiť čo je správne vo W*“.²⁸ Inými slovami je podľa Plantingu možné:

²⁵ PLANTINGA, A.: *God, Freedom and Evil*, s. 47. Plantinga uvádza svoj argument v dvoch formách – všeobecnejšej (*God and Other Minds*, 1967, kap. 5) a špecifickejšej (tamtiež, kap. 6, alebo *God, Freedom and Evil*, 1977, časť I, a.).

²⁶ PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom, and Evil*, s. 48. Alebo inak povedané: „Konateľ je transsvetovo skazený, ak v každom možnom svete, v ktorom je stvorený, slobodne vykoná aspoň jeden morálne trestuhodný čin.“ PLANTINGA, Alvin: *The Nature of Necessity*, s. 34 – 53.

²⁷ Esenciu Plantinga chápe ako súbor vlastností, ktoré má osoba *X* nutne, a neexistuje, ani nemôže existovať žiadna osoba *Y* odlišná od tejto osoby *X*, ktorá by mala všetky vlastnosti rovnaké, ako sú v súbore esenciálnych vlastností *X*. Navyše esencia je kompletným súborom svetovo indexovaných vlastností – teda ak *U* je svetovo indexovaná vlastnosť, tak je súčasťou esencie osoby *X* buď *U* alebo \bar{U} (opačná vlastnosť k *U*). Objekt *x* má svetovo indexovanú vlastnosť – vlastnosť mať *U* vo *W*, kde *U* je vlastnosť a *W* je možný svet – vtedy, ak *x* má *U*, ak by bol *W* aktuálny. Porov. PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom, and Evil*, s. 50 – 51.

²⁸ PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom, and Evil*, s. 52.

„... že každá stvorená esencia trpí transsvetovou skazenosťou. Predpokladajme, že je to pravda. Boh môže stvoriť svet obsahujúci morálne dobro, iba ak stvorí významne slobodné osoby. A keďže každá osoba je konkretizáciou (*instantiation*) istej esencie, môže stvoriť významne slobodné osoby iba tak, že konkretizuje nejaké esencie. Avšak ak každá taká esencia trpí transsvetovou skazenosťou, potom je jedno, aké esencie Boh konkretizuje, výsledné osoby, slobodné vzhľadom na morálne významné konanie, nakoniec vykonajú aspoň jeden zlý čin. Ak každá esencia trpí transsvetovou skazenosťou, potom nie je v Božej moci stvoriť svet obsahujúci morálne dobro a neobsahujúci morálne zlo.“²⁹

Hypotéza o transsvetovej skazenosti esencií poukazuje na možnosť, že stvorené, teda kontingentné esencie, majú takú vlastnosť, že v prípade ich konkretizácie v aktuálnom svete, urobia aspoň jedno morálne zlé rozhodnutie. Ak by bola táto hypotéza pravdivá, existoval by morálne dostatočný dôvod, prečo Boh nemohol aktualizovať svet s významne slobodnými osobami, ktoré by vždy konali len správne. Aktualizáciou akéhokoľvek sveta sa totiž aktualizuje stav vecí obsahujúci zlý čin, čo je v rozpore s tým, že v aktualizovanom svete by malo existovať len morálne dobro a nie zlo. V takomto prípade je logicky nemožné aktualizovať morálne dokonalý svet, a preto nie je možné tvrdiť, že medzi Bohom a zlom je logické protirečenie.

Hoci primárne Plantinga nemal v úmysle poskytovať celkové vysvetlenie problému zla – reagoval len na Mackieho argument, že je možné stvoriť slobodné a zároveň vždy správne sa rozhodujúce bytosti – napokon svoju obhajobu rozšíril aj na problém fyzického zla. Podľa neho existuje možnosť, že

„prírodné zlá sú spôsobené slobodnou činnosťou nie-ľudských (*nonhuman*) osôb; existuje rovnováha dobra so zlom vzhľadom na konanie týchto nie-ľudských osôb, a preto nebolo v Božej moci stvoriť svet, ktorý by obsahoval prijateľnejšiu rovnováhu dobra a zla vzhľadom na konanie týchto nie-ľudských osôb, ktoré sú jeho súčasťou“³⁰

V Plantingovom chápaní je teda morálne i prírodné zlo výsledkom aktivity morálne významne slobodných osôb, a preto navrhuje nazývať oba druhy spoločne „morálnym zlom v širšom zmysle“³¹. Podľa neho je konzistentná predstava, že Boh nemohol stvoriť svet s lepšou rovnováhou medzi morálnym dobrom a zlom, a preto je tiež možné, že Boh nemohol stvoriť také slobodné nie-ľudské bytosti, ktoré by spôsobili menej prírodného zla. Podobne ako pri argumentácii na základe transsvetovej skazenosti, aj tu Plantinga hovorí len o existujúcej *možnosti*, že prírodné zlá sú zapríčinené slobodnými nie-ľudskými bytosťami, ktorá – rovnako

²⁹ PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom, and Evil*, s. 53.

³⁰ PLANTINGA, A.: *God, Freedom and Evil*, s. 58. Porov. tiež *God and Other Minds*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1967, s. 150.

³¹ PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom, and Evil*, s. ???

ako v prípade slobodných ľudských bytostí – predstavuje dôvod, prečo by Boh nemohol stvoriť taký svet, v ktorom by neexistovalo prírodné zlo.

Plantingovým cieľom bolo ukázať, že tvrdenia „Boh je všemohúci, vševediaci a dokonale dobrý“ a „existuje zlo“, sú konzistentné (môžu byť obe súčasne pravdivé). Z nekompatibilistického chápania slobody podľa neho vyplýva, že Boh nemôže aktualizovať akýkoľvek možný svet, lebo niektoré svety sú závislé na slobodnom rozhodnutí stvorených osôb, a medzi ne patria i tie svety, v ktorých by tieto osoby konali len morálne dobré a žiadne zlé skutky. Tento záver podľa Plantingu vyvracia logický argument zo zla, podľa ktorého sú spomínané tvrdenia nutne logicky protirečivé. Na vyvrátenie nutného logického protirečenia totiž stačí, ak sa nájde aspoň jeden prípad – jedna možnosť³², keď si uvažované výroky neprotirečia, a to je prípad, ak by všetky esencie trpeli transsvetovou skazenosťou.

3. Hickova teodícea postupného „formovania duše“

Pokým Plantinga vybuodoval svoju obhajobu na základe slobodnej vôle čisto v intenciách formálnej logiky, odlišný prístup, hoci rovnako vychádzajúci z nevyhnutnosti existencie slobodných stvorených bytostí, prináša John Hick³³. No Hick si nekladie len otázku, či sú existencia Boha a zla logicky zlučiteľné, jeho teodícea je metafyzikálnou³⁴ konštrukciou, ktorá obsahuje tvorbu a kritiku širokej škály hypotéz týkajúcich sa vývoja sveta a človeka.

Hickova teodícea objasňuje vzťah Boha a zla na základe Božieho plánu³⁵ s ľuďmi ako slobodnými bytosťami. Jeho základným postulátom je, že

„Božím cieľom je stvoriť konečné osoby, ktoré majú skutočnú nezávislosť a slobodu vo vzťahu k svojmu stvoriteľovi a vďaka tomu sú schopné vstúpiť s ním do osobného vzťahu. Kvôli tomuto cieľu nebol človek uvedený do existencie ako dokonalá bytosť,

³² Takáto možnosť nemusí byť pravdivá a dokonca ani plauzibilná (pravdepodobná), stačí ak je to v širkom zmysle logická možnosť. Porov. LEWIS, David: *Evil for freedom's sake?* In: *Philosophical Papers* 22, 1993, s. 149 – 172.

³³ HICK, John H.: *Soul-Making Theodicy*. In: ROWE, William L. (ed.): *God and the Problem of Evil*. Malden : Blackwell Publishers, 2001.

³⁴ Termín metafyzikálny zavádzam na základe analógie. Tak ako sa má pojem fyzický (materiálny, zmyslami vnímateľný svet) ku pojmu fyzikálny (súvisiaci s prírodnou vedou – fyzikou), má sa aj pojem metafyzický (presahujúci materiálny, zmyslami vnímateľný svet) ku pojmu metafyzikálny (teda súvisiaci s metafyzikou).

³⁵ V duchu irenejského typu teodícey, ku ktorej sa Hick hlási, „môžeme Božie ciele a hodnotenia poznať iba vďaka tomu, že nám ich zjavil v ich vzťahu k ľudstvu“, teda netušíme, aké plány má Boh so svetom, ktorý je mimo sféru ľudskej existencie. Preto je Hickova teodícea viac antropocentrická vzhľadom na tradičnú augustínovskú teodíceu. HICK, John H.: *Evil and the God of Love*. Hampshire – London : MacMillan Press, 1985, s. 240.

ale ako nedokonalé a nezrelé stvorenie, ktoré je iba na začiatku dlhého procesu vývoja.³⁶

Podľa Hicka je Božím cieľom stvorenie duší, ktoré nie sú hneď od začiatku šťastné a cnostné,³⁷ lebo naplno slobodnými, hotovými a zodpovednými bytosťami sa ľudia môžu stať len slobodnou odpoveďou Bohu a spoluprácou s ním vo svete, do ktorého ich stvoril. Hick netvrdí, že Boh nemohol stvoriť človeka ako morálne dokonalého, ale že je lepšie, keď sa postupne zdokonalí aj za cenu bolesti a morálnych chýb. Bytosti, ktoré sa takto dopracujú k väčšej dokonalosti, sú podľa neho hodnotnejšie, ako také, ktoré by už boli stvorené ako morálne dokonalé. Pritom však uznáva, že pre tento porovnávací hodnotový súd neexistuje demonštratívny dôkaz. Vyššiu hodnotu mu dáva jedine Boží názor – ktorý Boh prejavil tým, že stvoril svet taký, aký je. Hodnota slobody je teda odvodená od vznešeného cieľa, ktorý vďaka nej slobodné bytosti môžu dosiahnuť.

Hickova obhajoba na základe slobodnej vôle má tri stupne. Prvý spočíva v obmedzení Božej všemohúcnosti logickou nemožnosťou. Ak je totiž niečo logicky nezmyselné, ako napríklad štvoruhlý trojuholník, „ani nekonečná moc si nemôže osvojiť formu nezmyselného slova ako program svojej činnosti.“³⁸ Takéto vymedzenie všemohúcnosti je podľa Hicka bez problémov akceptovateľné.

Druhý stupeň obhajoby vychádza z predpokladu, že existuje nutné spojenie medzi osobným charakterom danej bytosti a morálne významnou slobodou, takže „myšlienka stvorenia osobnej bytosti, ktorá nie je slobodná rozhodnúť sa nesprávne, práve tak ako správne, je protirečivá, a preto spadá mimo cieľa Božej všemohúcnosti“³⁹. Sloboda je dôležitá aj z hľadiska Božieho zámeru, podľa ktorého majú byť tieto osoby „schopné vstúpiť do osobného vzťahu so svojim Stvoriteľom“⁴⁰. Musia byť teda zodpovednými konateľmi s reálnou možnosťou morálnej voľby. Podľa Hicka je aj tento druhý krok argumentu pomerne ľahko akceptovateľný: Boh sa rozhodol stvoriť slobodné bytosti, aby sa mohli pre neho rozhodnúť a nadviazať s ním vzťah.

³⁶ HICK, John Harwood: *God and the Universe of Faiths : Essays in the Philosophy of Religion*. New York : St. Martin's Press, 1973, s. 53.

³⁷ Božím zámerom je podľa Hicka „priviesť človeka z ľudského bios, alebo biologického života, ku kvalite zoe, čo je osobný život večnej hodnoty, ktorý vidíme v Kristovi“. In: HICK, John: *Evil and the God of Love*, s. 257. Je to v duchu učenia sv. Ireneja (120 – 202), ktorý rozlišoval medzi „*imago Dei*“ a „*similitudo Dei*“, teda Božím obrazom a podobou, pričom „obraz“ sídlil v ľudskej telesnej forme a reprezentoval prirodzenosť človeka ako rozumného stvorenia, schopného nadviazať priateľstvo so svojim Stvoriteľom, a „podoba“ predstavovala človekovo definitívne zdokonalenie Duchom Svätým, pričom toto učenie samotné neobsahovalo teodíceu.

³⁸ HICK, John H.: *Evil and the God of Love*, s. 266.

³⁹ HICK, John H.: *Evil and the God of Love*, s. 266.

⁴⁰ *Tamtiež*.

Najproblematickejší je tretí krok argumentu. Ide o to, či Boh mohol stvoriť slobodné bytosti, ktoré by sa vždy rozhodovali len správne. Ak je logicky možné, aby sa všetci ľudia vždy rozhodovali správne, ako tvrdí Mackie,⁴¹ potom vyvstáva otázka: „Je tiež možné, aby boli stvorení tak, že si vždy slobodne zvolia dobro?“⁴². Tu prichádza Hick s úplne iným argumentom ako Plantinga, ktorý dokazuje logickú nemožnosť stvoriť svet so slobodným bytosťami konajúcimi vždy len dobro. Hick v súlade s Mackiem pripúšťa, že z hľadiska logiky je možné stvoriť takéto bytosti, no nie z hľadiska Božích plánov s nimi. Bohu totiž nejde len o to, aby ľudia konali morálne správne vo vzťahu k druhým ľuďom, ale aj o to, aby s ním nadviazali osobný vzťah. Hick si kladie preto otázku: „Je logicky možné, aby Boh stvoril ľudí tak, že mu [všetci] odpovedia slobodne vierou, láskou a dôverou?“ Môže Boh stvoriť slobodné bytosti tak, aby stále konali dobro a navyše s ním určite nadviazali osobný, dôveryplný vzťah? Odpoveď znie podľa Hicka, že nie. Pretože je „esenciálnou povahou dôverného osobného vzťahu, akým je dôvera, úcta a láska, že sa rozvíja v slobodnej bytosti ako nepodmienená odpoveď na osobné kvality toho druhého“⁴³. Takáto odpoveď je len vtedy slobodná, ak človek plne nepozná Boha. Ak by totiž žil v jeho milujúcej prítomnosti a vedel, aký Boh je, nemohol by sa rozhodnúť proti nemu. Ak by však Boh prispôbil ľudskú prirodzenosť tak, že by konala vždy dobre, „predvolil by našu odpoveď voči nášmu prostrediu, voči tým druhým i voči nemu samému tak, že všetky tieto odpovede by boli z nášho pohľadu slobodné a spontánne, no z Božieho pohľadu by boli neslobodné“⁴⁴. Takýto vzťah by nenaplnil Božiu túžbu po tom, aby ho ľudia slobodne uznali a milovali.

Na základe uvedeného sumarizuje Hick odpoveď na Mackieho argument takto:

„Je možné si bez protirečenia predstaviť, že Boh stvorí ľudí tak, aby bolo zaistené, že budú vždy slobodne konať vo vzťahu jeden k druhému správne. Ale nemožno si bezrozporne predstaviť, že by stvoril ľudí tak, aby bolo zaistené, že mu slobodne odpovedia autentickou vierou a láskou a uctievaním. Protirečenie, ktoré by tu vyvstalo je protirečením medzi ideou *A* milujúceho alebo uctievaného *B* a *B* posudzujúceho túto lásku ako pravú a slobodnú odpoveď jemu, zatiaľ čo vie, že tak skonštruoval alebo zmanipuloval myseľ *A*, aby takto reagovala.“⁴⁵

Najvyššou hodnotou podľa Hicka teda nie je sloboda ako jednoduchá možnosť voliť si medzi dobrom a zlom, ale môcť sa slobodne rozhodnúť pre Boha, jeho milovať a ctíť si, a kvôli takémuto hodnotnému cieľu Boh dopúšťa existenciu zla. Ak totiž Boh chce, aby boli

⁴¹ Porov. MACKIE, J. L.: *Evil and Omnipotence*, s. 209.

⁴² HICK, John: *Evil and the God of Love*, s. 269.

⁴³ HICK, John: *Evil and the God of Love*, s. 273.

⁴⁴ HICK, John: *Evil and the God of Love*, s. 274.

⁴⁵ HICK, John: *Evil and the God of Love*, s. 275.

Ľudia takto slobodní, nemôže ich stvoriť tak, aby vo vzťahu k nemu vždy konali správne, bol by to totiž logický spor.

Hickova teodícea je teleologická, lebo vychádza z cieľa, ku ktorému svet a človek smeruje – teda z Božieho plánu. Súčasťou tohto plánu je postupný vývoj slobodných bytostí z prvotného stavu inteligentných, spoločenských živočíchov, schopných uvedomovať si božské (*homo sapiens*)⁴⁶. Prví ľudia podľa tejto predstavy nežili v dokonalej harmónii so sebou, s prírodou a Bohom, ako sa to tradične vykladá na základe Biblie. Naopak, ich život bol neustálym bojom o prežitie v nehostinnom prostredí a vzájomnom násilí. V tomto základnom stave boli ľudia morálne nedokonalí a podstata morálneho zla spočívala v ich „egoizme, v obetovaní druhých pre vlastné záujmy“⁴⁷. Biblický „pád“ prvých ľudí sa tu chápe ako „nesmierna priepasť medzi tým, čím aktuálne sú a čím podľa Božieho zámeru môžu byť“,“⁴⁸ a nie ako „upadnutie“ zo stavu rajskej blaženosti do stavu plného bolesti a utrpenia v dôsledku prvého hriechu. Ak by totiž žili prví ľudia skutočne v „bezprostrednej Božej prítomnosti“, vedomí si „bezhraničnej božskej reality a moci, dobroty a lásky, poznania a múdrosti“⁴⁹, neboli by podľa Hicka slobodní, lebo by nemohli zhrešiť. Na to, aby boli stvorené bytosti skutočne slobodné, musel ich Boh stvoriť v „epistemickej vzdialenosti“ od neho, vzdialenosti v kognitívnom zmysle. Preto ich stvoril ako „súčasť sveta, ktorý funguje ako autonómny systém a v rámci ktorého Boh nie je presvedčivo zrejmy.“⁵⁰

Hickova teodícea zahŕňa aj odpoveď na problém fyzického zla. Na to, aby sa konečné bytosti, ktoré boli stvorené v epistemickej vzdialenosti od Boha, mohli „stať prostredníctvom vlastných morálnych a duchovných rozhodnutí Božími deťmi“⁵¹, nemôže byť prostredie, v ktorom žijú bezbolestným rajom. Životné prostredie im musí „ponúkať úlohy, ktorých sa treba ujať, problémy, ktoré treba vyriešiť, nebezpečenstvá, ktorým treba čeliť,“ a ktoré primerane zahŕňajú „reálnu možnosť ťažkostí, nezdaru, zlyhania, porážky a biedy, ale aj potešenia a šťastia, úspechu, víťazstva a kladného výsledku“⁵². Len v takomto prostredí a vo vzťahu k druhým ľuďom sa môžu „rozvíjať vyššie hodnoty, ako je vzájomná láska a starostlivosť, sebaobetovanie pre druhých a angažovanosť pre spoločné dobro.“⁵³ Rovnako ako rodičia, ktorí milujú svoje deti a chcú, aby sa stali čo možno najlepšími ľudskými

⁴⁶ Porov. HICK, John: *Soul-Making Theodicy*. In: ROWE, William L. (ed.): *God and the Problem of Evil*. Malden : Blackwell Publishers, 2001, s. 268.

⁴⁷ HICK, John: *Soul-Making Theodicy*, s. 272.

⁴⁸ HICK, John: *Soul-Making Theodicy*, s. 269.

⁴⁹ *Tamtiež*.

⁵⁰ HICK, John: *Soul-Making Theodicy*, s. 270.

⁵¹ HICK, John: *Soul-Making Theodicy*, s. 275 – 276.

⁵² *Tamtiež*.

⁵³ *Tamtiež*.

bytosťami, nebudú deťom odstraňovať zo života všetky prekážky a námahy, tak ani Boh nestvoril človeka do sveta, v ktorom by bola len radosť a potešenie, ale ktorý obsahuje aj bolesť a utrpenie.

Hick svoju teodíceu zhrnul do nasledovných bodov:

- 1) Božím zámerom vo vzťahu k ľuďom je podľa našej hypotézy stvorenie dokonalých konečných bytostí v synovskom vzťahu k svojmu Stvoriteľovi.
- 2) Je logicky nemožné, aby boli ľudia stворení už v tomto dokonalom stave, pretože z duchovného hľadiska majú slobodne dôjsť k nevynútenému uvedomeniu si Boha v situácii epistemickej vzdialenosti a z morálneho hľadiska majú slobodne uprednostniť dobro pred zlom.
- 3) Preto boli ľudské bytosti najskôr stворené evolučným procesom ako duchovne a morálne nezrelé stvorenia a ako súčasť sveta, ktorý je nábožensky nejednoznačný a z morálneho hľadiska náročný.
- 4) To, že sú ľudské bytosti morálne nedokonalé (existuje morálne zlo) a že svet je náročným, ba dokonca nebezpečným prostredím (existuje prírodné zlo) sú nevyhnutné stránky súčasného stavu procesu, pomocou ktorého Boh postupne tvorí dokonalé konečné bytosti.⁵⁴

Hickovo riešenie problému zla má oproti Plantingovi tú prednosť, že nie je len obhajobou v úzkom zmysle slova, ktorá dokazuje, že medzi existenciou zla a dobrého stvoriteľa nie je logický rozpor. Nerieši totiž len logický vzťah medzi slobodou stворených bytostí, zlom a dobrým tvorcom, ale aj to, ako možno zosúladiť filozofické, teda racionálne odôvodnenie existencie morálneho zla s kresťanským učením o stvorení prvých ľudí. Hick uvádza nielen možné Božie dôvody pre stvorenie týchto bytostí, ale aj to, ako s tým priamo súvisí existencia morálneho i prírodného zla. Vznesený cieľ – dokonalosť človeka a jeho prilipnutie k Bohu – dostatočne odôvodňuje vysokú hodnotu slobody, ba tomuto cieľu sú podriadené aj osudy i utrpenie všetkých ostatných stvorení. V tomto zmysle možno Hickovu teodíceu považovať za príliš antropocentrickú. I keď akosi dopĺňa a rozvíja Plantingov prístup, podobne ako on nemá odpovede na otázky, či k plnému rozvoju človeka ako osoby je skutočne nutné také množstvo zla a tiež nezmyselné zlo, aké je prítomné v našom svete.

⁵⁴ Porov. HICK, John: Soul-Making Theodicy, s. 276.

4. Kritický rozbor uvedených riešení

Plantingova obhajoba na základe slobodnej vôle nazerá na slobodu stvorených bytostí – konkrétne ľudí – z pohľadu logiky možných svetov. Jeho hypotéza o transsvetovej skazenosti, ktorá má ukázať, že môže existovať vážny dôvod, prečo Boh nemohol stvoriť svet so slobodnými bytosťami, ktoré by sa rozhodovali vždy len morálne správne a konali dobré skutky, sa často dezinterpretuje tak, akoby každá stvorená slobodná osoba musela nutne spáchať aspoň jeden zlý čin. U Plantingu ide však len o hypotetickú možnosť, že všetky esencie takýchto osôb trpia touto vlastnosťou. Ak by však táto hypotéza bola pravdivá, mala by fatálne dôsledky pre svety, v ktorých by osoby mohli urobiť len jedno morálne významné rozhodnutie, lebo vtedy by toto rozhodnutie muselo byť nutne zlé. Richard Otte⁵⁵ preto navrhuje zmierniť tento hypotetický predpoklad a hovorí nie o skazenosti všetkých esencií, ale o nedosiahnuteľnosti morálne dokonalých svetov: Boh nemôže aktualizovať morálne dokonalý svet, lebo minimálne jedna osoba v každom aktualizovanom svete spácha morálne zlý čin. Takýto predpoklad je už ľahšie akceptovateľný ako transsvetová skazenosť všetkých esencií. I keď, ako priznáva Otte, ani táto hypotéza nie je dokázaná, ale je dosť pravdepodobná na to, aby jeho obhajoba voči argumentu zo zla bola presvedčivá.

Ako bolo spomenuté, Plantingova obhajoba reaguje na tvrdenie Johna Mackieho, že sloboda rozhodovania je logicky zlučiteľná s tým, že osoba (a teda aj všetky osoby) sa zakaždým rozhodne správne. Mackieho argument znie takto:

„Ak neexistuje logická nemožnosť, aby si človek slobodne zvolil dobro pri jednej, alebo pri viacerých príležitostiach, potom nemôže existovať logická nemožnosť, aby si zvolil dobro pri každej príležitosti. Boh preto nemusel voliť medzi stvorením nevinných automatov a stvorením bytostí, ktoré budú konať slobodne, no občas chybné: mal otvorenú aj očividne lepšiu možnosť: stvoriť bytosti, ktoré budú konať slobodne, no vždy správne. Je jasné, že jeho chyba nevyužiť túto možnosť je nezlučiteľná s tým, že je zároveň všemohúci a dokonale dobrý.“⁵⁶

Podľa Mackieho Boh mohol logicky bezrozporne stvoriť slobodné bytosti, ktoré by sa rozhodovali a konali vždy len správne. Keďže tak neurobil, nie je buď dokonalé dobré, alebo všemohúci. Plantinga vyvracia logickú nevyhnutnosť takéhoto záveru, poukazujúc na to, že hoci je to logicky možné, nie je to strany Boha realizovateľné, lebo by musel obmedziť slobodu človeka (čo však neznamená, že to nie je realizovateľné zo strany človeka, alebo aj všetkých ľudí, ak to sami chcú).

⁵⁵ OTTE, Richard: Transworld Depravity und Unobtainable Worlds. In: *Phenomenological Research* 78, 1, 2009, s. 165 – 177.

⁵⁶ MACKIE, J. L.: Evil and Omnipotence. In: *Mind*, New Series, vol. 64, no. 254, s. 209.

Q. Smith,⁵⁷ ktorý zastáva rovnaký názor ako Mackie, argumentuje inak. Poukazuje na to, že aj Boha považujeme za slobodného v morálnom zmysle, hoci je zo svojej podstaty podmienený konať len dobro. Prečo by teda nemohli byť aj stvorené bytosti významne slobodné a zároveň esenciálne dobré.

Smith vychádza z rozlišovania troch druhov slobody – vonkajšej, vnútornej a logickej – pričom podľa neho je podmienkou morálnej významnosti len vonkajšia a vnútorná sloboda. Zatiaľ čo vonkajšia sloboda spočíva v tom, že sa osoba rozhoduje bez akéhokoľvek vplyvu či nátlaku, ktorý by bol na ňu vyvíjaný zvonka, vnútorná sloboda je definovaná nasledovne: „Osoba je vnútorne slobodná voči vykonaniu A vtedy a len vtedy, ak neplatí, že jej minulý fyzický, alebo psychický stav spolu s kauzálnymi zákonmi podmieňuje či už jej vykonanie A, alebo zdržanie sa vykonania A.“⁵⁸ Definícia logickej slobody je nasledovná:

„Osoba je logicky slobodná s ohľadom na čin A vtedy a len vtedy, ak existuje aspoň jeden možný svet, v ktorom vykoná A a iný možný svet, v ktorom nevykoná A. Osoba je logicky slobodná vzhľadom na celý dobrý život (život, v ktorom každý morálne relevantný čin vykonaný osobou je dobrým činom) vtedy a len vtedy, ak existuje nejaký možný svet, v ktorom žije tento život a iný možný svet, v ktorom ho nežije.“⁵⁹

Podľa Smitha je chybou Plantingovho argumentu, že tieto tri druhy slobody nerozlišuje. Keď hovorí o „morálne významnej“ slobode, má Plantinga na mysli jednak vonkajšiu slobodu:

„Boh môže stvoriť slobodné bytosti, ale nemôže zapríčiniť, alebo podmieniť ich, aby konali, čo je správne. Keby to totiž urobil, potom by neboli vôbec významne slobodné; nemohli by konať slobodne, čo je správne. Aby stvoril bytosti schopné morálneho dobra, musí stvoriť bytosti schopné morálneho zla.“⁶⁰

A tiež vnútornú slobodu: „Osoba je slobodná vzhľadom na čin A v čase t len vtedy, ak žiadne kauzálne zákony alebo predchádzajúce podmienky nepodmieňujú ani jej vykonanie činu A v čase t ani jej nevykonanie tohto činu“⁶¹. Ale aj logickú slobodu, keď tvrdí, že je možné, že každá slobodná osoba vykoná aspoň jeden morálne zlý čin v každom možnom svete, v ktorom bude táto osoba aktualizovaná⁶².

Smith poukazuje na to, že nie všetky tieto slobody sú predpokladom morálne významnej slobody. Morálne významne slobodná môže byť totiž aj osoba, ktorá má vonkajšiu a vnútornú slobodu, no zároveň je logicky obmedzená (teda limitovaná logickou – prípadne

⁵⁷ Porov. SMITH, Quentin: *Ethical and Religious Thought In Analytic Philosophy of Language*. Yale University Press, 1997, s. 148 – 157.

⁵⁸ SMITH, Quentin: *Ethical and Religious Thought In Analytic Philosophy of Language*, s. 148.

⁵⁹ *Tamtiež*.

⁶⁰ PLANTINGA, A.: *The Nature of Necessity*, s. 166 – 67.

⁶¹ PLANTINGA, A.: *The Nature of Necessity*, s. 170 – 71.

⁶² Porov. PLANTINGA, A.: *God, Freedom and Evil*, s. 53.

metafyzickou nemožnosťou). Takouto osobou je podľa neho Boh, ktorý je pre svoju maximálnu dokonalosť logicky (alebo metafyzicky) podmienený v každom možnom svete konať len dobro. Keďže Boh predstavuje maximálne hodnotné konzistentné spojenie vlastností tvoriacich jeho dokonalosť, vyplýva z toho, že „nie je pravdou, že je vnútorne lepšie byť logicky slobodný s ohľadom na morálne dobrý život, než logicky podmienený“⁶³. Z toho plynie, že

„svet W_1 , ktorý obsahuje N osôb, ktoré vždy robia, čo je správne, a ktoré sú logicky determinované s ohľadom na morálne dobro a vo všetkých ostatných veciach je rovnaký [ako W_2], je metafyzicky hodnotnejší než svet W_2 obsahujúci N osôb, ktoré sú logicky slobodné s ohľadom na morálne dobrý spôsob života. Z toho plynie, že ak by Boh jestvoval, stvoril by skôr svet W_1 než svet W_2 “⁶⁴.

Smith takto argumentuje, že Boh nejestvuje, lebo ak by jestvoval, stvoril by metafyzicky hodnotnejší (teda lepší) svet, ako je náš, a to svet, v ktorom by sa slobodné bytosti podobali na neho v tom, že hoci by boli interne a externe slobodné – teda zodpovedné v morálnom význame – boli by logicky determinované konať vždy len dobro.

Teisti môžu namietat', že čo je možné pre Boha ako dokonalé a ničím nezapríčené jestvujúcno, nie je možné pre ním stvorené bytosti. Smith však po podrobnej logickej analýze Božích vlastností odpovedá, že nenašiel dôvod, ktorý by nás oprávňoval posudzovať Boha a stvorené bytosti inak, pokiaľ ide o súčasné vlastnenie slobody i esenciálnej dobroty.⁶⁵ Podobne ani ľudské atribúty, podľa Smitha, nezahŕňajú nutnosť logickej slobody vzhľadom na morálne dobrý život.⁶⁶ Preto nemožno považovať stvorenie dokonale slobodných a zároveň nutne dobrých bytostí za logicky nemožné.⁶⁷

Voči takémuto názoru však existuje výhrada poukazujúca na rozdielny pôvod prirodzenosti Boha a človeka. Zatiaľ čo Boh je buď sám príčinou svojej prirodzenosti alebo

⁶³ SMITH, Q.: *Ethical and Religious Thought In Analytic Philosophy of Language*, s. 152.

⁶⁴ *Tamtiež*.

⁶⁵ R. Swinburne na rozdiel od Smitha tvrdí, že Božia nutná dobrota vyplýva zo spojenia Božích vlastností – vševedúcnosti a slobody. Argument má však jednu ťažkosť. Totiž nevyplýva z neho opak, teda, že ak nejaká bytosť nie je vševediacia a dokonale slobodná, nemôže byť nutne dobrá. A to by svedčilo v prospech Smithovho tvrdenia, že Boh mohol stvoriť namiesto ľudí jemu podobné bytosti, ktoré by boli morálne slobodné, no esenciálne dobré. Swinburne však dodáva, že by museli byť netelesné (ako sú napr. anjeli), aby pri svojom rozhodovaní neboli kauzálne ovplyvňované svojím psychologickým stavom (túžbami, presvedčeniami, strachom, hnevom) či fyzickými potrebami. Ďalším dôležitým predpokladom je, že musia poznať všetky skutočnosti (morálne i faktické), ktoré sú dôležité pre to, aby urobili správne rozhodnutie. Porov. SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, s. 145 – 149.

⁶⁶ Napríklad: ak „ x pozná mnohé, nie však všetky pravdy“, to ešte neznamená, že „ x si slobodne môže zvoliť, že urobí niečo zlé, aspoň v jednom možnom svete, v ktorom x existuje“, ani to neznamená, že „ x má moc robiť mnohé veci, ale nie všetky“. Porov. SMITH, Quentin: *Ethical and Religious Thought In Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, 1997, s. 153.

⁶⁷ Porov. SMITH, Quentin: *Ethical and Religious Thought In Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, 1997, s. 154.

táto prirodzenosť nemá príčinu – čo oboje znamená, že nie je zapríčinená zvonka – v prípade človeka je príčinou jeho prirodzenosti Boh. Dokonale dobrá prirodzenosť v prípade človeka má teda vonkajšiu príčinu, čo je podľa E. Wierengu⁶⁸ v rozpore s tým, ako je definovaná nekompatibilistická sloboda. Teda Boh môže byť v nekompatibilistickom zmysle slobodný, aj keď je esenciálne dobrý, lebo neexistuje nič vonkajšie, čo by bolo príčinou jeho dokonalej prirodzenosti. No človek musí mať možnosť rozhodovať sa medzi dobrom a zlom, aby bol v tomto zmysle slobodný.

I keď má Smith pravdu, čo sa týka rozdielneho prístupu pri posudzovaní morálnej zodpovednosti u Boha a u človeka, zavádzať kvôli tomu ďalší pojem slobody – logickej (alebo skôr metafyzickej) – sa zdá príliš špekulatívne. Problém je, ako potom definovať vzťah medzi touto logickou a vonkajšou či vnútornou slobodou, teda ako ich konfrontovať v realite. Hoci ani stanovenie toho, čo je z fyzicko-psychického hľadiska človeka vnútorná a čo vonkajšia príčina, nie je jednoduché, ak sa pridá táto metafyzická úroveň a budú sa hľadať príčiny siahajúce až pred ľudské narodenie, či vznik ľudskej podstaty, problém slobody sa nezjednoduší, skôr skomplikuje.

Preto sa zdá rozumné akceptovať Plantingovu predstavu slobody, podľa ktorej musí mať slobodná osoba nielen schopnosť slobodne sa rozhodnúť, ale musia byť reálne aj obe alternatívne možnosti jej rozhodnutia (musí existovať možnosť daný skutok vykonať i daný skutok nevykonať). Odstránenie alebo zrušenie jednej z týchto možností by totiž znamenalo popretie slobody.

Problematické je však to, ako Plantinga chápe hodnotu slobody. Zatiaľ čo hodnota slobody osebe v Augustínovom chápaní vychádzala z toho, že ju stvoril Boh a preto je dobrá (navyše ako Božia vlastnosť musí byť dobrá), u Plantingu spočíva hodnota slobody na porovnaní množstva a kvality dobrých a zlých skutkov, čo je problematické. Napríklad K. Himma⁶⁹ tvrdí, že

„existujú dobré empirické a morálne dôvody z hľadiska plauzibilnej koncepcie kresťanskej etiky, ktorá má oveľa vyššie nároky ako bežná sekulárna morálna intuícia, pochybovať o tom, že Plantingova verzia obhajoby na základe slobodnej vôle uspeje ako teodícea [...] zdá sa rozumné považovať za mylné, že slobodné bytosti robia viac dobra ako zla vo svete.“⁷⁰

⁶⁸ Porov. WIERENGA, E.: The Freedom of God. In: *Faith and Philosophy* 19, 2002, s. 425 – 436.

⁶⁹ HIMMA, Kenneth Einar: Plantinga's version of the free-will argument : the good and evil that free beings do. In: *Religious Studies* 46, 2010, 21 – 39.

⁷⁰ HIMMA, K. E.: Plantinga's version of the free-will argument : the good and evil that free beings do, s. 22 – 23.

Keďže existujú možné svety, v ktorých slobodné bytosti konajú viac dobra ako zla, môže Plantingova obhajoba slúžiť iba ako odpoveď z hľadiska logického, nie z hľadiska reálneho sveta, s jeho konkrétnym množstvom a druhmi, často nezmyselného zla. Treba však opäť zdôrazniť, že Plantinga nemal v úmysle podať komplexné vysvetlenie problému zla, len vyvrátiť Mackieho argument. Posudzovať mieru dobra a zla vo svete je samozrejme problematické nielen z hľadiska evidovania všetkých morálne dobrých a zlých činov, ale aj pre to, že pri ich posudzovaní možno použiť rôzne náročné etické systémy, ako upozorňuje Himma. Je však bez problémov možné akceptovať Plantingovu obhajobu za predpokladu, že vysokú hodnotu má sloboda ako taká, aj keď sa to mimo teistického systému ťažko zdôvodňuje.

V súvislosti s ľudskou slobodou sa tiež často argumentuje tým, že jej nekompatibilistické chápanie značí obmedzenie Božej všemohúcnosti. Napríklad J. Mackie tvrdí, že ak „Boh stvorí človeka so slobodnou vôľou, aby táto vôľa bola skutočne slobodná, musí to znamenať, že ani Boh ju nemôže kontrolovať, teda Boh viac nie je všemohúci“⁷¹. V prvom rade treba poukázať na to, že Plantingova obhajoba požaduje logické obmedzenie Božej všemohúcnosti, t.j. Boh nemôže urobiť to, čo je logicky nemožné. Hoci, ako správne poukázal Richard Geivett, Plantingova obhajoba prekračuje hranice čistej logiky. V rámci logiky možných svetov totiž vyvstáva nasledovný paradox: na jednej strane „je logicky možné, že aspoň jeden možný svet obsahuje významne slobodné bytosti, ktoré nikdy nekonajú nesprávne vzhľadom na akúkoľvek morálnu voľbu, takže tento svet neobsahuje morálne zlo“⁷² a na druhej strane „je logicky možné, že vo všetkých možných svetoch s významne slobodnými bytosťami aspoň jedna slobodná bytosť sa slobodne rozhodne nesprávne vzhľadom na nejakú morálnu voľbu, takže každý taký svet bude obsahovať trochu morálneho zla.“⁷³ Obe logické tvrdenia sa dokladajú tým, že slobodné bytosti, o ktorých je reč sú významne slobodné *ex hypotesi*. „Popretie prvého, ktoré musí urobiť Plantinga, vážne narušuje intuitívne odvolanie sa na sémantiku možných svetov pri riešení metafyzických problémov“⁷⁴, tvrdí Geivett. Na vyriešenie tohto problému sa preto Plantinga musí utiekať k metamožnostiam, tvrdiac, že nie je možné, aby boli obe možnosti aktualizovateľné. Podľa Geivetta v modálnej logike neexistuje nekontroverzné pravidlo, ktoré by v takomto prípade rozhodlo. Plantinga preto zaujíma postoj, že nie všetko, čo je logicky možné, musí byť aktualizovateľné. Ďalšou možnou odpoveďou na problém kontradikcie medzi ľudskou

⁷¹ MACKIE, J. L.: *Evil and Omnipotence*, s. 209 – 210.

⁷² GEIVETT, R. Douglas: *Evil and the Evidence for God : The Challenge of John Hick's Theodicy*, s. 198.

⁷³ *Tamtiež*.

⁷⁴ GEIVETT, R. Douglas: *Evil and the Evidence for God : The Challenge of John Hick's Theodicy*, s. 198.

slobodou a Božou všemohúcnosťou je, že stvorením slobodných bytostí sa Boh dobrovoľne vzdal časti svojej moci, aby im umožnil konať slobodne (porov. I. Barbour, A. Peacocke, J. Polkinghorn)⁷⁵. Teda Boh by mohol, ale nechce zasahovať do ich slobodných rozhodnutí.

Pokiaľ ide o charakter a úlohu slobody v Hickovej teodícii, zdá sa, akoby morálne nedokonalý stav, v ktorom boli ľudia stvorení, mal za nevyhnutný následok morálne zlo. R. Geivett⁷⁶ poukazuje na to, že v tom prípade za toto zlo nesie zodpovednosť Boh, keďže on je za tento stav zodpovedný. Boh totiž stvoril slobodné bytosti ako nedokonalé preto, aby mohli nakoniec dosiahnuť svojimi rozhodnutiami dokonalosť, a táto nedokonalosť je príčinou ich egoizmu, z ktorého pochádza všetko zlo. Zdá sa, akoby toto zlo tvorilo súčasť Božích plánov a nebolo len náhodným vedľajším produktom stvorenia, ktoré Boh stvoril ako dobré. Argument podľa Geivetta vyzerá nasledovne:

- 1) Ľudské bytosti sa vynorili z procesu stvorenia s „inštinktom na prežitie“.
- 2) Ich inštinkt na prežitie „si vyžaduje“, aby sa správali sebecky.
- 3) Sebeckosť je „podstatou morálneho zla“, ktoré sa v teológii považuje za hriech.
- 4) Ľudské bytosti boli teda Bohom stvorené v morálne zlom stave.⁷⁷

Keď sa chce Hick vyhnúť tomu, aby sa tento dôsledok aplikoval na celkový stav človeka, musí rozlišovať dva aspekty uplatňovania slobody: náboženský (vo vzťahu k Bohu) a etický (vo vzťahu k druhým ľuďom). Aby mohol byť človek úplne slobodný v náboženskom zmysle (čo je morálne dobrý stav), musí byť od Boha epistemicky vzdialený, no v dôsledku toho je náchylnejší konať zlo než dobro (zlý stav).

Táto dilema vzniká podľa Hicka preto, že ak by prví ľudia žili v Božej prítomnosti a poznali Boha, nemali by dostatočný dôvod na to, aby sa od neho odvrátili. Ak však Božiu prítomnosť neprežívali, zdá sa ich „pád“ nevyhnutný:

„Potom je tu dilema. Pád stvorenia je buď nemožný, alebo tak veľmi možný, až je ospravedlniteľný. Zdá sa, že nie je možné, aby stvorenie bolo v úplne neutrálnej pozícii; buď si tak jasne uvedomuje Boha ako je tomu v Božej prítomnosti a službe, že je premožené nesmiernosťou Božej reality a dobroty, alebo nie je tak vedome postavené do Božej prítomnosti, a potom je prirodzenejšou možnosťou skôr to, že na

⁷⁵ Porov. BARBOUR, Ian G.: *Keď sa veda stretne s náboženstvom : Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?* Bratislava : Kalligram, 2009, PEACOCKE, Arthur: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2010.

POLKINGHORN, John (ed.): *The Work of Love : Creation as Kenosis*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

⁷⁶ GEIVETT, R. Douglas: *Evil and the Evidence for God : The Challenge of John Hick's Theodicy*. Philadelphia : Temple University Press, 1993, s. 188 – 204.

⁷⁷ Porov. GEIVETT, R. Douglas: *Evil and the Evidence for God : The Challenge of John Hick's Theodicy*, s. 192.

prvé miesto bude klásť seba než Boha, za čo mu ťažko možno dať virtuálne neobmedzenú vinu, ako je to v tradičnej obhajobe na základe slobodnej vôle.“⁷⁸

Takéto dvojité chápanie slobody má viaceré problémy. Keďže je problematické stanoviť ako sa líši náboženská a morálna sloboda vo vzťahu k Bohu, je tiež problematické tvrdiť, ako by ľudia mohli byť v jednom aspekte úplne slobodní (vo vzťahu k Bohu) a v druhom determinovaní konať zlo (vo vzťahu k druhým). Navyše Hick predpokladá, že existuje akési nasmerovanie všetkých ľudí k ich konečnému cieľu – morálnej a náboženskej dokonalosti. Pokiaľ ide o tradičný pohľad na „pád“ prvých ľudí, ich stav pred prvých hriechom možno považovať za dokonalý v zmysle „bezhriešny“, to však neznamená, že už dosiahli plnú morálnu dokonalosť – teda uvedomelé konanie iba dobra. V tomto zmysle boli ešte akoby „nezrelí“, čo je však ťažké posudzovať ako „morálne zlý stav“.

Hick nepopiera Božiu zodpovednosť za spomínaný prvotný „zlý stav človeka“, no tvrdí, že táto zodpovednosť je – hoci nepriznane – prítomná aj v rámci augustínovského typu teodícey. Boh totiž nesie konečnú zodpovednosť za stvorenie a fungovanie sveta ako takého, i s jeho slobodnými bytosťami. No predsa tu vyvstáva podstatný rozdiel, spočívajúci v tom, že u Hicka Boh k dosiahnutiu svojho cieľa nutne potrebuje zlo, zatiaľ čo v Augustínovom ponímaní je zlo len vedľajším produktom stvorenia dobrých, hoci nie dokonalých slobodných bytostí. Zlo teda nie je súčasťou Božích plánov, hoci z neho Boh nakoniec dokáže vyťažiť dobro. „Nezariadil“ však veci tak, aby kvôli tomuto definitívnemu cieľu muselo existovať zlo. Preto zodpovednosť za morálne zlo nesú výlučne stvorené slobodné bytosti, a nie Boh. Problém antropocentricky zameranej Hickovej teodícey je aj v tom, že hodnota slobody je odvodená od cieľa, ktorý majú ľudia dosiahnuť, preto ak ho niektorí ľudia nedosiahnu, bude Hickova teodícea ako celok len ťažko obhájitelná.

Záver

Zámerom článku bolo bližšie analyzovať obhajobu voči argumentom zo zla založenú na vysokej hodnote slobody v prístupe troch autorov: sv. Augustína, Alvina Plantingu a Johna Hicka, porovnať ich chápanie slobody, jej hodnoty a zmyslu, a na základe toho rozhodnúť, aký typ slobody je najvhodnejším predpokladom pre úspešnosť takejto obhajoby.

V ponímaní sv. Augustína – ktoré bolo v dejinách najviac rozpracované a rozšírené – sa problém zla rieši v intenciách klasickej aristotelovskej metafyziky, v ktorej sa rozlišuje

⁷⁸ HICK, John: *Evil and the God of Love*, s. 280

medzi ontologickým a morálnym dobrom, pričom zlo ako také nemá z ontologického hľadiska vlastnú podstatu a je považované iba za nedostatok povinného dobra. V duchu tohto prístupu nepotrebuje na svoj vznik prvú účinnú príčinu, ktorou je Boh. Boh ako stvoriteľ sveta, teda stvoril len dobré veci, a medzi ne patrí aj človek so slobodnou vôľou, ktorá je sama osebe dobrá. Za zlo morálnej povahy sú zodpovední iba ľudia, ktorí sa pre toto zlo slobodne rozhodujú (pričom sú schopní na základe svojej prirodzenej schopnosti, rozlíšiť čo je dobré a čo zlé). Prírodné zlo vzniká iba ako vedľajší dôsledok stvorenia materiálnej prírody, ktorá nemôže byť zo svojej podstaty dokonalá, a jej zákonov.

V chápaní A. Plantingu je predpokladom ľudskej slobody možnosť voľby medzi dobrom a zlom, ktorá musí byť úplne slobodná (nepodmienené ničím vnútorným, ani vonkajším). Ak má byť zaručená takáto morálne významná sloboda, ktorá jediná je predpokladom morálnej zodpovednosti a zbavuje Boha viny za morálne zlo ľudí, potom Boh nijako nemôže zaručiť aby ľudia konali vždy len morálne správne, a tak musí dopustiť aj existenciu zla. Hodnota slobody spočíva v morálne dobrých skutkoch, ktoré sa vďaka nej môžu objaviť vo svete, a tak ho zdokonaľiť.

Hick chápe ľudskú slobodu ako dynamicky sa vyvíjajúcu a silne podmienenú ľudským poznaním a dozrievaním na základe neustáleho rozhodovania sa. Táto sloboda, ktorá je najskôr navážená na stranu egoistických rozhodnutí pre morálne zlé činy – v epistemickej vzdialenosti od Boha – sa postupne, priťahovaná konečným cieľom dokonalosti a poznania Boha, čoraz viac nakláňa na stranu pozitívnych rozhodnutí. Sloboda je nevyhnutným predpokladom pre rozvíjanie predovšetkým náboženských cností, ako sú viera, láska a dôvera k Bohu. Hodnota slobody je založená na hodnote konečného cieľa, ktorý Boh určil ľuďom, a to je dosiahnutie dokonalosti v tom, že slobodne s láskou prilnú k nemu.

Možno teda zhrnúť, že pokiaľ ide o nastolené otázky Plantinga a Hick vo svojich riešeniach problému zla odpovedajú nasledovne:

1. Je možné stvoriť slobodné bytosti, ktoré budú konať vždy správne? Plantinga tvrdí, že to nie je možné, Hick, že je to možné, ale nevyhovuje to Božím plánom.

2. V čom spočíva vysoká hodnota slobody? Podľa Plantingu v slobodne vykonaných morálne dobrých skutkoch, podľa Hicka je odovodená od konečného cieľa človeka, jeho láskyplného prilnutia k Bohu.

3. Je Boh morálne zodpovedný za existenciu zla? Podľa Plantingu nie, lebo existuje objektívny dôvod, prečo nemôže zabrániť morálnemu zlu, a tým je sloboda; podľa Hicka je zodpovedný, ale dobrý cieľ, pre ktorý je zlo potrebné, ospravedľňuje existenciu zla.

Na základe urobenej analýzy možno uzavrieť, že ak má byť sloboda dostatočne presvedčivým argumentom na obhájenie Boha zoči-voči zlu, musí mať tieto charakteristiky:

a) byť hodnotná sama osebe – umožňujúca vznik novej kvality morálneho dobra a morálnej zodpovednosti, a tiež nadviazanie osobného vzťahu dôvery a lásky tak k ľuďom, ako aj k Bohu;

b) byť slobodou voľby medzi dobrom a zlom, pričom oba smery konania či rozhodnutia sú pre danú osobu reálnymi možnosťami – človek nemôže byť zároveň morálne slobodný a esenciálne dobrý ako Boh;

c) byť umožnená epistemickou vzdialenosťou od Boha, lebo inak by ľudia nemali silu a dôvod konať zlo (teda existuje reálna možnosť zhrešiť);

d) byť schopná vývoja (nie statický koncept), t.j. opakovaním morálne významných rozhodnutí sa buď človek stáva náchylnejší rozhodovať sa správne (ak koná viac správnych) alebo naopak, nesprávne (ak koná viac nesprávnych) – teda sloboda nie je statickým, nemenným stavom.

Literatúra

AURELIUS, Augustinus: O svobodném rozhodování. In: *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*. Preklad R. Hošek. Praha : Vyšehrad, 2000, s. .

BARBOUR, Ian G.: *Keď sa veda stretne s náboženstvom : Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?* Bratislava : Kalligram, 2009.

FLEW, Antony: Divine Omnipotence and Human Freedom. In Antony Flew (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*. New York, Macmillan, 1964.

GEIVETT, R. Douglas: *Evil and the Evidence for God : The Challenge of John Hick's Theodicy*. Philadelphia : Temple University Press, 1993.

HICK, John Harwood: *Evil and the God of Love*. Hampshire – London : MacMillan Press, 1985.

HICK, John H.: Soul-Making Theodicy. In: ROWE, William L. (ed.): *God and the Problem of Evil*. Malden : Blackwell Publishers, 2001.

HICK, John H.: *God and the Universe of Faiths : Essays in the Philosophy of Religion*. New York : St. Martin's Press, 1973.

HIMMA, Kenneth Einar: Plantinga's version of the free-will argument : the good and evil that free beings do. In: *Religious Studies* 46, 2010, 21 – 39.

JOURNET, Charles: *Zlo*. Praha : Krystal OP, 1998.

- LOUX, M. J.: *The Possible and the Actual*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1979.
- MACKIE, John L.: Evil and Omnipotence. In: *Mind*, New Series, Oxford University Press, vol. 64, no. 254, 2002, s. 200 – 212.
- OTTE, Richard: Transworld Depravity und Unobtainable Worlds. In: *Phenomenological Research* 78, 1, 2009, s. 165 – 177.
- PEACOCKE, Arthur: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2010.
- POLKINGHORN, John (ed.): *The Work of Love : Creation as Kenosis*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- PLANTINGA, Alvin: *God and Other Minds*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1967.
- PLANTINGA, Alvin: *Nature of Necessity*. Oxford : Oxford University Press, 1974.
- PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- ROJKA, Ľuboš: *Kto je Boh a či vôbec jestvuje*. Trnava : Dobrá kniha 2010.
- SMITH, Quentin: *Ethical and Religious Thought In Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, 1997.
- SOBEL, Jordan Howard: *Logic and Theism : Arguments For and Against Beliefs in God*. New York : Cambridge University Press, 2004.
- SV. AUGUSTÍN: *Boží štát*. II. zväzok. Trnava – Bratislava: SSV a Lúč, 2005.
- SV. AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993.
- WIERENGA, Edward: The Freedom of God. In: *Faith and Philosophy* 19, 2002, s. 425 – 436.